Kelley L. Ross

Indecidabilitatea ontologică

traducere de Marcel Chelba

Nota traducătorului: Traducerea este încă neterminată. Voi reveni la ea, dacă voi reuşi să supravieţuiesc acestei Crize mondiale. Până atunci vă rog să o continuaţi voi. M-am decis să traduc această lucrare tocmai pentru că am găsit în ea o confirmare a propriilor mele idei, exprimate în: Marcel Chelba, *Introducere critică*, Crates, 2004 (pe care o găsiţi tot aici, pe Scribd, în profilul lui Kantinomus). Am primit acordul lui Kelley L. Ross pentru efectuarea acestei traduceri şi postarea ei pe Scribd.

„Nu putem spune nici că mintea este anterioară şi toate dharmas [*fenomenele*, n. trad.] sunt posterioare, nici că toate dharmas sunt anterioare şi mintea e posterioară... Faptul că toate dharmas sunt derivabile din minte, este relaţia lor pe verticală. Faptul că mintea, la un moment dat, conţine toate dharmas, este relaţia lor pe orizontală. În realitate, însă, relaţia dintre minte şi dharmas nu este nici verticală, nici orizontală. Tot ceea ce se poate spune este că mintea e toate dharmas şi că toate dharmas sunt mintea. Aşadar, relaţia între ele nu este nici pe verticală, nici pe orizontală, nici de asemănare, nici de deosebire. Este cu totul obscură, subtilă şi profundă. Cunoaşterea nu o poate pătrunde şi nici cuvintele nu o pot exprima. Acesta este motivul pentru care ea a fost numită „tărâmul inconceptibilului [inimaginabilului şi ininteligibilului, n. trad.]”.

Chih-i (or Chiyi, 538-597), founder of Chinese T'ien-t'ai Buddhism, quoted by Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, 1999, p. 179

§1. Introducere

Scopul acestui eseu este să introducă o idee, o idee simplă; dar se întâmplă uneori ca ideile cele mai simple să fie cele mai dificile şi cele mai puternice. Cea mai importantă dilemă cu care se confruntă ontologia modernă este dacă obiectele pe care le percepem în jurul nostru în lume sunt însăşi *realitatea* exterioară, adică, dacă ele sunt chiar aşa cum le vedem[1] noi sau nu sunt decât nişte conţinuturi *fenomenale* ale minţilor noastre. Ideea este că această dilemă nu poate fi rezolvată sau tranşată cu mijloacele noastre obişnuite de gândire. În consecinţă, titlul generic al acestei teorii va fi „indecidabilitatea ontologică”. Cu toate că, de obicei, ne simţim dezamăgiţi şi descurajaţi în faţa unor dileme pe care nu le putem rezolva, ca în faţa oricărei fundături din pricina căruia trebuie să ne întoarcem înapoi şi să o luăm de la capăt cu cercetările, perspectiva de gândire adoptată aici spune că, de fapt, indecidabilitatea nu implică

[1] Se poate obiecta că nici un realist (adept al realismului filosofic) nu crede că lucrurile sunt „chiar aşa cum le vedem”; problema, însă, aici, va fi aceea de a găsi originile naive ale tuturor realismelor. Trăsăturile distinctive ale oricărui realism filosofic de bun-simţ sunt de fapt răspunsurile lui la diferite observaţii, din care rezultă *diferite* feluri de realism şi care, la limită, pot conduce chiar la anti-realism sau fenomenalism. Ceeea ce contează aici este ceea ce, iniţial, şi în ultimă instanţă, toate realismele au în comun.

nici un fel de dezamăgire – dimpotrivă, ne revelează nişte posibilităţi care altminteri ar fi fost insesizabile.

Indecidabilitatea, în varii forme, nu mai este neobişnuită sau surprinzătoare în gândirea modernă. Gödel a făcut din propoziţiile indecidabile o parte esenţială a matematicii şi logicii – indecidabile în *interiorul* unui sistem axiomatic, dar *adevărate* pe anumite baze exterioare sistemului. Din aceleaşi considerente, sunt o mulţime de paradoxuri ale indecidabilităţii şi în mecanica cuantică. Principiul de incertitudine a fost înţeles, iniţial, doar ca o limitare a cunoaşterii noastre. Căci trebuia ca realitatea în sine să nu fie incertă. Oricum, în curând avea să apară în teoria particulelor virtuale, ca un trăsnet, paradoxul lui Schrödinger (Schrödinger's Cat) etc., unde principiul de incertitudine părea că îngăduie lucrurilor să se comporte în realitate într-un fel pe care simpla limită a facultăţii noastre de cunoaştere nu îl mai putea explica. Una dintre cele mai evidente situaţii de *indecidabilitate* cuantică este incapacitatea noastră de a determina dacă obiectele fundamentale ale fizicii sunt *unde* sau *particule individuale* – lăsându-ne cantonaţi în „dualitatea undă-corpuscul". În general, mecanica cuantică postulează o interdependenţă între interior şi exterior, între cunoaştere şi realitate, iar acest lucru ne pune în faţa unor întrebări paradoxale despre cum pot fi lucrurile reale şi independente de gândire şi, în acelaşi timp, dependente de condiţiile noastre de cunoaştere. Mulţi, inclusiv Einstein, au găsit tulburător un astfel de sistem, chiar incomprehensibil (A se vedea pătrunzătoarea discuţie a lui Roger Penrose din *The Emperor's New Mind*, capitolul 6, „Quantum magic and quantum mystery", Oxford 1990.).

Deşi în relaţia dintre realitate şi cunoaştere indecidabilitatea ontologică postulează o relaţie similară cu incertitudinea cuantică, acest precedent nu dovedeşte în sine nimic. Nu este decât o simplă analogie. Ca să dovedim indecidabilitatea dilemei realism-fenomenalism, ideal va fi să demonstrăm, ca şi în paradoxul mincinosului, că asertarea adevărului unei părţi sfârşeşte întotdeauna cu asertarea propriei sale falsităţi şi a adevărului celeilalte părţi. (Paradoxul mincinosului ar putea fi formulat şi aşa: Propoziţia „Această propoziţie e falsă" este adevărată sau falsă? Dacă e adevărată, atunci ceea ce afirmă, cum că e falsă, trebuie să fie adevărat. În consecinţă, e falsă. Dar, dacă e falsă, atunci ceea ce afirmă, cum că e falsă, trebuie să fie fals. Şi, dacă este fals că este falsă, înseamnă că este adevărată.). Aserţiunile mincinosului sunt ori lipsite de orice valoare de adevăr, ori sunt pur şi simplu false – oricum, nici una dintre ele nu este întrutotul adevărată. Complementaritatea, însă, în mecanica cuantică, face ca *ambele* naturi ale materiei (undă şi corpuscul) să fie *adevărate*: materia se manifestă, în funcţie de circumstanţe, când ca o undă, când ca o particulă (dar niciodată în ambele feluri simultan). Ceea ce este indecidabil, aici, este *cum este materia în realitate*, dincolo de observaţiile noastre. Este foarte asemănător cu ceea ce se petrece în indecidabilitatea ontologică, în dilema realism-fenomenalism: *ambele* sunt adevărate, dar nu în acelaşi timp şi nu în acelaşi mod. Motto-ul ales de Niels Bohr pentru principiul complementarităţii o spune foarte clar: *Contraria non contradictoria sed complementa sunt*; „Opuşii nu sunt contradictorii, ci complementari." (citat în „P.A.M. Dirac and the Beauty of Physics", R. Corby Hovis and Helge Kragh, *Scientific American*, May 1993, p. 104). Ar putea părea excesiv de convenabil faptul că, în unele scopuri, noi putem trata lucrurile ca simple fenomene, şi, în altele, ca obiecte reale, dar tocmai asta se şi doreşte din partea teoriei: convenabilitatea – aceasta este punctul în care analogia cu dualismul undă-corpuscul se dovedeşte a fi cea mai tare. Tocmai sub acest aspect, al convenabilităţii, teoria indecidabilităţii reiterează practic idealismul transcendental kantian – aşa cum vom vedea în continuare.

§2. Despre metodă

Teoria de față este prezentată şi argumentată într-o manieră diferită de cea consacrată în filosofia analitică modernă. Nu mi-am propus să scriu o lucrare care să fie originală cu orice preț. Este scrisă pur şi simplu într-un mod care mie mi s-a părut clar, relevant şi coerent. Totuşi, se pare că maniera de argumentare a acestei lucrări a părut unora suficient de neobişnuită pentru a fi criticată şi penalizată puternic. Evident, acei cititori ar fi preferat o altă manieră de lucru, una în care, însă, în ceea ce mă priveşte, nu am de gând să mă produc. Maniera în care este argumentată indecidabilitatea ontologică este deliberată, aleasă cu bună-ştiință, care i s-a impus lucrării de față din motive practice şi teoretice.

Motivul practic este că filosofia academică, prin interesele ei specifice, stil şi jargon, s-a închis în ea însăşi şi s-a îndepărtat de acel public cultivat, obişnuit să citească filosofie. Exigența clarității şi rigorii, insuflată filosofiei de exemplul matematicii şi logicii, care i-a determinat pe mulți filosofi contemporani să adopte un stil bombastic, plin de stereotipiile stângage ale unor simple transcrieri în simbolismul logicii (asumate în mod programatic şi explicit de către „Neologistic Typographical School of Philosophy"), a condus mai degrabă la o hilară impentrabilitate, sterilitate şi lipsă de noimă a discursului filosofic. Este neplăcut să o spui, sau să ți se spună, dar adevărul este că cel mai simplu mod de a te face înțeles e să spui cât mai puțin posibil. Acest tip de reducere nu coincide, totuşi, cu acela la care făcea referire Thomas Jefferson când zicea că, cu cât ceva este mai bine înțeles, cu atât mai simplu poate fi explicat. Căci aici nu este vorba despre a explica lucrurile mai simplu, ci de a nu le mai explica de loc.

Filosofia însăşi s-a spart într-un caleidoscop de probleme mai mult sau mai puțin banale şi de dezbateri esoterice, care le-au servit gânditorilor drept adăpost pentru tot felul de afirmații lipsite de orice înțeles. Cum spunea Allan Bloom: „Pozitivismul şi analiza limbajului natural au dominat mult timp, deşi ele sunt în declin şi nimic nu pare a le înlocui. Sunt nişte aşa-zise metode care nu fac decât să îi îndepărteze pe acei studenți care vin cu nişte întrebări mai omeneşti. Profesorii acestor şcoli, pur şi simplu, nu vor şi nu pot să vorbească despre nimic important, şi persoana lor nu reprezintă un model de viață filosofică pentru studenți" (*The Closing of the American Mind*, p. 378). Karl Popper spunea, „…ceea ce consider eu ca fiind cauza principală a disoluției Cercului de la Viena şi a *pozitivismului logic* nu sunt gravele şi frecventele lor greşeli doctrinare… ci declinul interesului lor pentru marile probleme ale filosofiei: concentrarea pe *minutiae* [amănunte, n. trad.], pe tot felul de *puzzles*-uri, şi, mai ales, asupra semnificației cuvintelor; pe scurt, scolasticismul lor. Iar acest scolasticism a fost moştenit şi de succesorii lor, atât în Anglia, cât şi în Statele Unite" (*Unended Quest*, Open Court, 1990; p. 90). Întregul sistem al filosofiei academice – omniprezent în reviste, conferințe, jurnale etc. – militează împotriva oricărui efort de sistematizare, a holismului de orice fel, ca să nu mai vorbim de totala lui lipsă de considerație pentru publicul cultivat sau pentru acei cititori ai posterității care vor încerca să găsească la marii filosofi ai trecutului unele răspunsuri la ceea ce li se întâmplă lor în prezent. Am putea să punem capăt acestei tendințe, treptat, fie prin performanța literară, fie prin nişte idei profund creatoare, care să-i impresioneze. „Performanța literară", desigur, nu este ceva de care să te cramponezi prea mult în filosofie, iar în ceea ce priveşte „ideile creatoare", ele sunt susceptibile a fi respinse uşor, fie ca nişte specuțații fantasmagorice, fie ca nişte ilegitime construcții de sistem („*Weltanschauung*-uri de contrabandă", cum s-a spus).

Totuşi, profesionalizarea filosofiei este percepută îndeobşte ca o virtute. Dar această „profesionalizare" nu mai este astăzi decât caracteristica unui sistem de privilegii birocratice care nu urmăreşte altceva decât să creeze enigme, mistere inaccesibile celor neinițiați, pentru a le putea râde în nas tuturor celor care nu posedă cunoştințele de specialitate (din interiorul şcolii) necesare înțelegerii aluziilor lor opace şi jargonului lor ermetic. S-ar putea obiecta că

tocmai caracterul tehnic şi sofisticat al problemelor filosofiei moderne este cel care reclamă o atare specializare conceptuală şi terminologică. Într-o anumită măsură este adevărat; dar tot atât de adevărat este că noi putem acum să privim înapoi, la modurile în care *pozitivismul logic*, în speță, a fost introdus şi argumentat – principala sursă a stilului şi tehnicii care domină astăzi discursul filosofic – şi să arătăm ceea ce a fost de la început greşit şi chiar absurd la această şcoală într-un fel care să fie inteligibil chiar şi pentru un copil de doisprezece ani... de exemplu, faptul că criteriul verificaționist al semnificației îşi discreditează consistența propriei sale doctrine. Wittgenstein a recunoscut în cele din urmă că teoria lui din *Tractatus* se privează pe ea însăşi de sens, dar acest lucru nu le-a dat prea multă bătaie de cap nici lui, nici admiratorilor lui – în ciuda unui Karl Popper, de-a dreptul înfuriat de atâta prostie (cf. *The Open Society and Its Enemies* Vol. II, Cap. 11, Nota 51, p. 296-299). Asemenea obiecții ar fi putut fi formulate la vremea lor sau la răscrucea secolelor XIX şi XX sau încă de pe vremea lui Kant, dar, cumva, printre toate sofisticăriile şi infatuările dezbaterilor, lucrurile cele mai simple şi mai evidente au scăpat neobservate. Iar starea aceasta de lucruri pare a continua. Incapacitatea de a vedea pădurea din pricina copacilor este o dexteritate necesară pentru cea mai mare parte a filosofiei academice.

Acestea sunt efectele obişnuite ale profesionalizării, şi există un precedent notoriu: acela pe seama căruia sunt puse toate conotațiile negative ale termenului de „scolasticism". Nu este deloc întâmplător faptul că filosofia modernă a început cu o serie de filosofi, de la Descartes la Hume, care nu au avut nici o legătură cu viața academică şi care au scris şi au publicat fără să treacă prin sita grosieră şi incestuoasă a recunoaşterii publice. Mai târziu, consecințele acestei mezalianțe dintre filosofie şi instituțiile academice de stat aveau să i se reveleze, cu groază, şi lui Schopenhauer (ca şi lui Popper, în *The open Society*..., Vol. II, p. 32-33). Astăzi, copleşitoarea popularitate a unor filosofi ca Nietzsche şi Wittgenstein poartă cu sine ironia că nici unul dintre ei, la vremea lor, nu s-au conformat normelor curriculare şi standardelor promovabilității academice (mai ales în domeniul publicațiilor), şi nici normelor de conduită socială. Or, astăzi, tocmai aceste standarde academice presupun că adevărata filosofie nu poate surveni pe nici o altă cale, decât cea academică, oricât de mult o creativitate şi o excentricitate ca a celor doi ne-ar excita fascinația. Iată cum esoterismul profesional al filosofiei academice este formulat şi clamat, dar şi negat, de către proprii săi idoli.

Au fost deja reacții puternice împotriva sterilității filosofiei analitice şi academice, care le-au taxat drept jocuri ridicole de cuvinte, de un iraționalism găunos, şi patetice ideologii politice ale deconstrucției – cum spunea Allan Bloom: „Această şcoală este numită Deconstructivism, şi este ultimul stadiu, predictibil, al reprimării rațiunii şi al negării posibilității adevărului în numele filosofiei" (Ibid. p. 379). A fost un curent filosofic trecător, însă nu lipsit de efecte, care s-a făcut resimțit ca o mişcare ingenioasă şi îndrăzneață, pornită dintru început împotriva unui anumit domeniu, spre a-l secătui, treptat, de viață. Deconstructivismul, într-adevăr, se poate autodefini ca o reacție directă împotriva pozitivismului însuşi, care a contribuit atât de mult la anemierea şi disocierea schizofrenică a filosofiei analitice. Iată de ce *motivul teoretic* care stă la baza metodologiei acestui eseu, nu poate surveni decât în urma unei reconsiderări a naturii argumentelor filosofice *raționale*.

Ideea de bază a fost recunoscută încă de Aristotel, şi anume, că nu orice poate fi dovedit. Dacă, însă, un regres la infinit al argumentelor este de evitat, atunci trebuie că sunt posibile nişte premise majore ale demonstrației, a căror justificare să nu ne parvină prin inferență deductivă [altminteri orice demonstrație ar fi imposibilă, n. trad.]. Această idee este reafirmată de teorema lui Gödel, care vrea să spună că până şi matematica trebuie să conțină o anumită dimensiune a înțelegerii şi a justificării, care va transcende *întotdeauna* structura *oricărui* sistem formal – cum spune şi Penrose: „… mi se pare o consecință directă a teoremei

lui Gödel faptul că conceptul de adevăr matematic nu poate fi încapsulat în nici o schemă formală" (ibid., p. 111) şi „… conceptul de *adevăr* matematic este numai parţial accesibil prin intermediul argumentaţiei formale" (ibid., p. 122). Nevoia unei justificări non-inferenţiale, deşi ocazional recunoscută, a făcut totuşi mici progrese dincolo de simpla convingere a lui Aristotel că premisele majore ne sunt cunoscute ca fiind adevărate prin intuirea propriei lor evidenţe[2]. Un mare pas înainte a fost făcut de Kant, care prin categoria judecăţilor sintetice *a priori* permitea premiselor majore să fie necesar adevărate, dar nu şi evidente în sine; însă ambiguiatea şi încâlceala argumentaţiei, plus propriile neclarităţi ale lui Kant cu privire la posibilitatea acestui gen de judecăţi, au împiedicat serios ca dezideratul iluminării lui interioare să se împlinească (cele mai serioase şi mai constructive abordări în problema argumentaţiei şi a premiselor majore ale demonstraţiei au apărut odată cu contribuţiile lui Jakob Fries, Leonard Nelson şi Karl Popper).

Nu voi insista mai mult, aici, pe această chestiune. Însă ea va rămâne în continuare determinantă în această expunere, care se sprijină mai mult pe istorie, în special pe Kant, şi mai puţin pe argumente exhaustive. Cititorul poate se va simţi iritat de acest apel la istorie şi de absenţa unei argumentări cât de cât sistematice, dar această procedură este deliberată şi oportună. Abordarea mea este una dual, în perspectiva a ceea ce a-m putea numi programul „hermeneutic" şi programul „fundaţional". Programul hermeneutic ţinteşte pur şi simplu către o nouă *înţelegere* sau o nouă *interpretare* a existenţei şi a cunoaşterii, care implică aspectele reale şi fenomenale ale idecidabilităţii. Programul hermeneutic explică, discută şi sugerează. El nu argumentează, însă, într-o manieră tocmai ortodoxă. Proiectul fundaţional, pe de altă parte, *vrea* să ajungă la temeiurile *demonstraţiei* şi la posibilizarea *cunoaşterii*. Ambele programe sunt necesare pentru o teorie completă, dar nevoia, dorinţa sau cerinţa unor dovezi (demonstraţii) nu este relevantă decât după ce natura însăşi a teoriei a fost înţeleasă. Adevărurile, chiar şi în matematică, aşa cum am arătat, pot subzista şi fără demonstraţiile lor; dar un argumnet (ca, de pildă, *argumentul ontologic*) fără o înţelegere a naturii problemei nu conduce decât la despicarea firului în patru şi la confuzii. Astfel de rezultate par a deveni uneori conţinutul principal al filosofiei academice.

Tocmai de aceea, până la urmă, programul hermeneutic este cea mai mare provocare posibilă pentru o teorie filosofică. Tocmai pentru că o teorie nu poate fi prezentată şi explicitată decât printr-un demers hermeneutic – arătându-i-se cât de mare este puterea explicativă pe care ea însăşi o poate avea. Dacă această putere este destul de mare, dacă teoria indecidabilităţii oferă cu adevărat o cale autentică de ieşire din dilema realism-fenomenalism, ar trebui să fie suficient pentru a fi luată în considerare, în această dezbatere. Orine agreează o anumită teorie poate aduce nişte argumente personale în sprijinul ei, dar aici teoria trebuie să primeze. Marele matematician Gauss a spus cândva: „Port în mine demult aceste rezultate, dar nu ştiu încă nici astăzi cum am ajuns la ele"[3]; şi bănuiesc că Gauss era mult mai aproape de o decisivă fundamentare a „rezultatelor" lui [matematice, n. trad.] decât oricare din noi faţă de rezultatele gândirii noastre filosofice. De aceea primul lucru pe care va trebui să-l facem este să prezentăm indecidabilitatea şi să vedem ce aduce ea nou.

---

[2] cf. D.M. Amstrong, *Belief Truth and Knowledge* (Cambridge 1973), pp. 152-161 „The Infinite Regress of Reasons." Rezoluţia „externalistă" a regresului, preferată de Armstrong, încearcă să justifice cunoaşterea prin ceva (cauzalitatea) care nu este tocmai o relaţie de cogniţie. Soluţia frisiană (a lui Fries) este că fundamentul justificărilor non-inferenţiale nu este credinţa, care scoate problema cu totul în afara cadrului de referinţă al lui Armstrong, deşi el caută *aşa ceva* cu externalismul său.

[3] «Meine Resultate habe ich längst, ich weiß nur noch nicht, wie ich zu ihnen gelangen werde.» Citat de către Leonard Nelson în „Von der Kunst, zu philosophieren", în *Vom Selbstvertrauen der Vernunft*, p. 145, Felix Meiner Verlag 1975, tradusă în *Socratic Method and Critical Philosophy*, p. 89, Dover 1965.

§3. Indecidabilitatea ontologică la Kant

Chiar dacă *denumirea* de indecidabilitate ontologică pare inedită, nu trebuie să o privim ca pe *o nouă paradigmă teoretică* în filosofie. Cel mai bun precedent al ei se găseşte la Kant. Într-adevăr, Kant este atât de aproape de un *echivalent funcțional* al indecidabilității ontologice, încât demersul care urmează ar putea fi considerat o meditație asupra idealismului transcendental kantian şi, întreaga discuție, un dialog neîntrerupt cu Kant. Există însă un pericol aici, întrucât Kant e diferit de la un interpret la altul. Totuşi, problema gravitează îndeaproape în jurul problemei lucrurilor în sine. Întrevăd însă că cei care găsesc concepția lui Kant despre lucrurile în sine perfect satisfăcătoare, ca şi cei care cred că putem renunța complet la lucrurile în sine, fără nici o pagubă, vor avea serioase dificultăți în înțelegerea problemei indecidabilității dintre realism şi fenomenalism şi în recunoaşterea adevărului fiecăreia dintre aceste două perspective ireductibile. Nu vreau să susțin, oricum, că tot ceea ce a spus Kant este adevărat.

Unul dintre cele mai importante momente ale *Criticii rațiunii pure* este atunci când Kant, la pagina 104 a primei ediții, spune: "Şi aici e necesar să facem inteligibil ce înțelegem prin expresia de obiect al reprezentărilor."[4] Iar răspunsul lui Kant vine imediat, făcând totodată şi istorica introducere a fenomenalismului:

„E uşor de sesizat că acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în genere = *X*, fiindcă, afară de cunoştința noastră, noi nu avem nimic pe care să-l putem opune acestei cunoştințe ca fiindu-i corespunzătoare… Dar cum noi nu avem a face decât cu diversul reprezentărilor noastre şi cum acest *X* care le corespunde (obiectul) nu e nimic pentru noi, fiindcă trebuie să fie ceva distinct de toate reprezentările noastre, este clar că unitatea pe care obiectul o face necesară nu poate fi altceva decât unitatea formală a conştiinței în sinteza diversului reprezentărilor."[5]

Dificultaea acestei puternice teze kantiene, care, de altfel, este baza întregii lui argumentații cu privire la existența unei cunoaşteri sintetice *a priori*[6], constă în aceea că ea pare să compromită până la urmă statornica adeziune a lui Kant la noțiunea de *lucru în sine*. Lucrul în sine este de fapt obiectul = x care stă în afara cunoaşterii noastre, dincolo de şi opus reprezentărilor noastre, şi pe care, cumva, îl presupunem corespunzând întrutotul cunoaşterii noastre [senzoriale, exterioare, n. trad.] despre el. Este exact viziunea cartesiană asupra lucrurilor. În teoria lui Kant, însă, toate aceste funcții ale „obiectului" au fost preluate de funcțiile obiectual-formative [productive, n. trad.] ale sintezei, şi lucrul acesta este destul de evident, la Kant, în concluzia lui că lucrurile în sine ne sunt inaccesibile şi că în nici un chip *nu corespund reprezentărilor noastre*.

Întrebarea care se pune, atunci, este de ce lucrul în sine mai rămâne în teorie? Generațiilor care au urmat li s-a părut că, la Kant, totul sfârşeşte într-un şubred, paradoxal şi poate chiar

[4] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* translated by Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, New York, 1965, p. 134. (A 104)

[5] Ibid., p 134-135. (A 104-105)

[6] Bază, în sensul că argumentul „din posibilitatea experienței", pentru cunoaşterea sintetică *a priori* (prin categorii) depinde de această unitate (a obiectului), ca fiind condiția necesară a experienței, în timp ce funcția de sinteză este o condiție necesară a unității, iar categoriile sunt o condiție necesară a sintezei. „Unitatea care face posibil obiectul" nu depinde de obiect (întrucât e ascuns), ci de activitatea minții în procesul ei de sinteză.

incoerent dualism între lucrurile în sine şi obiectele fenomenale produse prin sinteză. Kant are *două clase* de obiecte, fenomenale şi noumenale; însă, ținând cont de deriva propriei lui argumentații, am putea fi îndreptățiți să privim obiectele noumenale ca pe nişte artifacte reziduale ale unor etape mai naive ale gândirii lui. Lucrurile în sine sau obiectele numenale doar par să slăbească sensul „realismului empiric", pentru care pleda Kant, lăsându-ne să credem că obiectele percepției nu sunt „decât" fenomenale şi, deci, subiective, în condițiile în care teoria reuşise, într-adevăr, să ne facă „inteligibil ce înțelegem prin expresia de *obiect al reprezentărilor*" şi să înzestreze concepția noastră despre obiectele fenomenale cu esența acestei semnificații.

Ceea ce vreau să spun este că, totuşi, Kant a avut dreptate să păstreze acest dualism. Semnul care ne arată cât de delicat a fost însă balansul lui Kant în ecuația „idealismului transcendental" şi a „realismului empiric" ne-o arată „realismul" celui din urmă, care chiar şi admiratorilor lui Kant le-a ridicat serioase probleme atunci când au încercat să îl ia ca atare. Aşa se face că, în ciuda prețuirii pe care i-o acorda, Schopenhauer nu a privit doctrina lui Kant decât ca pe o versiune a idealismului subiectiv al lui Berkeley (în care obiectele materiale, pur şi simplu, nu au o existență separată)[7]. În teoria indecidabilității problema este, de asemena, ce înțelegem printr-un „obiect al reprezentărilor", şi rezultatul este aceeaşi juxtapunere între real şi fenomenal, ca în doctrina lui Kant. Tocmai de aceea, este esențial să vedem ce anume deosebeşte "realismul" de "fenomenalism", atât la Kant, cât şi într-o perspectivă mai largă a cunoaşterii. Îngăduit să-mi fie a face chiar acum această distincție, spunând că atât criteriul diferenței, cât şi originea şi trăsătura definitorie a întregii probleme, este o *chestiune de existență*, şi anume, faptul că noi toți, în existența noastră, suntem distincți, separați şi independenți față de lucrurile pe care le percepem (cu excepția propriului nostru corp). Lucrurile pot exista când noi nu existăm; şi noi putem exista când lucrurile nu există; şi se presupune că în percepțiile noastre veridice avem însăşi reprezentarea *lor*. Realismul, din principiu, recunoaşte independența şi separabilitatea existenței, în timp ce fenomenalismul i le neagă, întrucât existența în sine este „diferită de toate reprezentările noastre". Kant spunea: „sau numai când obiectul face posibilă reprezentarea, sau când aceasta face posibil obiectul... Dar în cazul al doilea, pentru că reprezentarea în sine nu produce obiectul ei *în ce priveşte existența*..."[8]

Dificultatea fenomenalismului, unde „reprezentarea însăşi trebuie să facă posibil obiectul", este că acest atribut al *existenței* este oarecum pierdut. Într-adevăr, dacă fenomenalismul vrea să statueze că realitatea unui obiect se rezumă la atributele lui în reprezentarea unui subiect, atunci este dificil să mai vedem prin ce anume se deosebeşte el de solipsism sau de idealismul subiectiv. Kant spunea aşa: „Primul lucru care ne este dat este fenomenul, care, dacă e unit cu conştiința, se numeşte percepție (fără raportul la o conştiință cel puțin posibilă, fenomenul nu ar putea deveni pentru noi niciodată un obiect al cunoaşterii; nu ar fi deci pentru noi nimic, şi

[7] cf. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* Volume I translated by E.F.J. Payne, Dover Publications, New York, 1966, pp. 3, 424, & 434-5. Schopenhauer, totuşi, acordă lucrului în sine un sens diferit, care nu este de factură idealist subiectivă.

[8] Citatul complet [n. trad.]: „Nu sunt decât două cazuri posibile în care reprezentarea sintetică şi obiectele ei coincid, se raportează necesar unele la altele şi se pot întâlni, aşa-zicând, unele cu altele: sau numai când obiectul face posibilă reprezentarea, sau când aceasta face posibil obiectul. [B 125] În cazul întâi, acest raport nu este decât empiric, şi reprezentarea nu este posibilă niciodată *a priori*. Şi acesta e cazul cu fenomenele cu privire la ceea ce, în ele, aparține senzației. Dar în cazul al doilea, pentru că reprezentarea în sine (căci de cauzalitatea ei, cu ajutorul voinței, nu e deloc vorba aici) nu produce obiectul ei *în ce priveşte existența*, reprezentarea este totuşi determinată *a priori* cu privire la obiect, în cazul în care numai prin ea , este posibil *să se cunoască* ceva *ca un obiect*." Kant, *op. cit.*, p. 125. (B 124-125)

fiindcă în sine însuşi el nu are realitate obiectivă şi nu există decât în cunoaştere, n-ar fi absolut nimic).”[9]

Acestea sunt cuvinte cutremurătoare – „n-ar fi absolut nimic” – dar ele nu se referă decât la „aparenţe”, adică la acele obiecte fenomenale care, în „combinaţie” cu conştiinţa, prin sinteză, dau percepţia. Astfel, delimitându-se clar în realismul său empiric de „idealismul empiric” (al lui Berkeley – cf. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven, 1983, p. 14-34), Kant se gândea, desigur, că a depăşit acea alternativă subiectivistă care reducea *întreaga realitate* la ceva ce, fără noi, „n-ar fi absolut nimic”. Existenţa este ceea ce diferenţiază realitatea de simpla fenomenalitate.

§4. Problema cunoaşterii

Câteva argumente ne-au fost oferite, începând cu Kant, cum că, de pildă, conştiinţa de sine a subiectului este secundară şi dependentă de obiectul reprezentării, sau că lumea obiectivă este o supoziţie a facultăţi noastre de reprezentare, sau că limbajul nu este inteligibil decât în măsura în care se referă la entităţi publice, dar oricât de persuasive sau de riguroase ar fi aceste argumnete, ele nu *soluţionează* dilema fundamentală, cartezian, a cunoaşterii, şi anume, cum de pot totuşi obiectele, care sunt distincte, separate şi cu o existenţă separată de aceea a subiectului, să afecteze sau să comunice cu subiectul, în aşa fel încât acesta să ajungă, în cele din urmă, în posesia unei cunoaşteri sensibile, sincere, fidele şi demne de toată încrederea a obiectelor înseşi. Pentru a fi elocvente, aceste argumente ar trebui să dea seama de *ascunsul* existenţei externe. Berkeley s-a sprijinit pe acest ascuns pentru a dezavua realitatea materiei; Kant a simţit însă că în acest ascuns, care îi scăpa fenomenalismului obiectiv, era chiar miezul ireductibil al adevărului. Ascunsul era însăşi *existenţa* unui obiect ca realitate externă – existenţa pe care reprezentarea, prin ea însăşi, nu o putea „produce”.

A recent philosopher such as Richard Rorty does not believe that we *need* to be responsive to the Cartesian problem of knowledge--even though his thesis results, as he says, in "persons without minds" [Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 70. My various references to Rorty concern the doctrine of this book; and I have chosen Rorty for such references because he seems to me to typify these kinds of tendencies in 20th century philosophy]. The Cartesian problem of knowledge, however, is not so easily dismissed if one is concerned to avoid reductionism. Indeed it plays upon the very fundamental ontology of the human condition to which the theory of ontological undecidability is addressed: As soon as we distinguish ourselves and the phenomena of our perception from the independent things that we perceive, we are free to doubt that the character or even the existence of those things is as we picture it. The occurrence of dreams and hallucinations must persuade us that at least sometimes there is nothing corresponding to our representations, and it is not at all clear how we can presume to know *a priori* by what criteria we should judge where hallucination leaves off and veridical perception begins. Furthermore, when we consider that we expect external objects to *cause* our perceptions, or at least our sensations, by the physical affection of our senses, then we have a further basis for doubt in that a cause is never more than sufficient to its effects: if different causes can produce the same effect, then it is perfectly conceivable that perception is caused, not by the objects in question, but by the direct agency of God, by mental illness, by extraterrestrials, or, as Descartes might have it, by the Deceiving Demon.

Un filosof recent ca Richart Rorty nu crede că este *nevoie* să ne batem capul prea mult cu problema carteziană a cunoaşterii – chiar dacă o atare teză ne-ar face, cum el însuşi spune,

[9] Kant, *op. cit.*, p. 141-142. (A 119-120)

nişte „neghiobi” („persons without minds”)[10]. Oricum, problema carteziană a cunoaşterii nu poate fi atât de uşor desfiinţată prin simpla dorinţă a cuiva de a-i evita reducţionismul. Căci ea ţine chiar de ontologia fundamentală a condiţiei umane, la care teoria indecidabilităţii ontologice face referire: Îndată ce ne distingem pe noi înşine şi fenomenul percepţiei de lucrurile independente pe care le percepem, suntem liberi să ne îndoim că natura şi chiar de existenţa acelor lucruri sunt întocmai aşa cum ni le închipuim noi. Existenţa viselor şi halucinaţiilor este menită să ne convingă că, cel puţin uneori, reprezentărilor noastre nu le corespunde nimic, şi nu este deloc clar cum am putea ştii noi *a priori* care este criteriul după care să stabilim unde se termină halucinaţia şi începe adevărata percepţie. Mai mult, dacă pornim de la prezumţia că obiectele externe sunt *cauzele* percepţiilor noastre, sau cel puţin ale senzaţiilor noastre, printr-o influenţă fizică exercitată asupra simţurilor noastre, atunci cu atât mai mult avem motive să ne îndoim că o cauză este suficientă pentru efextele ei; dacă cauze diferite pot produce acelaşi efect, atunci este perfect acceptabil faptul că percepţia nu este cauzată de obiectele respective, ci de intervenţia directă a lui Dumnezeu, de o boală mintală, de extratereştri, sau, cum îşi închipuia Descartes, de un Demon înşelător.

At the same time, if we allow that hallucinations exist, we must also allow that there is a distinction between phenomenal representations that correspond to real existence and phenomenal representations that do not. Of course we then want to know what is really the difference between the existing things that we see and the non-existing things that we see. We cannot be reassured by producing the real objects independent of our experience, for we do not exist outside our experience to examine them. Thus, in principle, the very thing, existence, that distinguishes existing from non-existing phenomena is inaccessible. That might make it seem so much the worse for real existence, if eliminating this hidden existence did not mean that hallucination and veridical experience were equivalent [...and if we were not so familiar with things like virtual particles, which have a happy and secure place in quantum mechanics despite being neither accessible nor even "real"]. Some might be willing to say that all experience *is* just hallucination, but this would certainly eliminate a distinction of rather great importance in ordinary life. Nevertheless, the fundamental conviction of pure phenomenalism is that the inaccessibility of this real external existence makes realism fundamentally a *hopeless* doctrine: there is just no way that we can base our knowledge on something that is essentially outside any means of contact with it. Especially when the "real things" are supposed to be what we actually experience every day in ordinary life, it is perplexing how they then end up in principle *outside* that experience.

Kant's conclusion that we cannot know things in themselves, even though he offers the substitute of phenomenal knowledge, is really an admission that he could not solve the Cartesian problem of knowledge. His confidence in the objectivity of phenomenal knowledge, on the other hand, seems due to his confidence in the universality and objectivity of the forms of reason, expressed in the necessities of synthesis [Where the more modern equivalent might be a belief that language embodies and imposes a form and an "objectivity" on the world that the world itself may not possess]; but this is surely a far more questionable matter than a simple confidence in external objects. Somewhere along the line, it is tempting to think, this has all gotten turned around. For something so fundamental as perceptual knowledge and our awareness of the external world, there must be some simple truth that, once we have hit upon it, will make clear both what the justification of perceptual knowledge is and why it has been such a confusing matter for so long to many of the greatest minds in the history of philosophy. That simple truth must not be self-evident or even particularly obvious. It may even take a

[10] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 70. Diferitele mele referiri la Rorty vizează doctrina acestei cărţi; l-am ales pe Rorty pentru că poziţia sa mi se pare tipică pentru tendinţele secolului XX în filosofie.

good deal of getting used to. We might even expect to be discomfited by it, since it would express a perspective on the matter that has previously been overlooked. The theory of ontological undecidability is here offered as such a simple truth, with all the curiosity of these paradoxical overtones.

§5. The Conflict of Fundamental Beliefs

The real basis of the problem of knowledge is that the requirements of ontology and epistemology pull in different directions. We seem to have a fundamental *ontological* belief--the "question of existence" above--that real things exist independently of each other. They can come into existence and pass out of existence, and this *can* occur without affecting other things in so far as *they* exist. Why this belief occurs is an aspect of the matter that I will not be able to investigate very deeply here. I would have to regard it as reflecting a synthetic *a priori* axiom, a Kantian condition of the possibility of experience, while an opposing view, Rorty's for instance, might take it to be no more than a contingent artifact of a historically limited and dated Cartesian "language game." Be that as it may, such a belief seems to me to underlie, actually or potentially as a Socratic presupposition, many commonsense and philosophically sophisticated views about the world, and I will take it to stand as the *fundamental common principle of all forms of ontological realism*. The belief may be formalized into a special principle (*principium*) of the *Separability of Substance*: that the existence of a substantial object, as opposed to a quality or attribute, means that it can be separated from other objects, to go on to its own isolated existential fate. For us this means that we can move away from objects that we perceive and that they, and we, will continue to exist nonetheless. This view stands in stark contradiction to the thesis of subjective idealism, let alone solipsism. And such a fundamental ontological belief is what I take to underlie the *correspondence* theory of truth, that if knowledge is to conform to truth, then it somehow must represent and correspond to the real things that exist independently of us.

Phenomenalism in its simplest form involves the rejection of the separability of substance. There is more to such a move, however, than mere dissatisfaction with separability. This rejection must be based on some positive conviction, and it is: besides our fundamental ontological belief, we also have a fundamental *epistemological* belief that there is a connection between external things and ourselves, between object and subject, such that we are directly or immediately acquainted with such external things. This is "naive realism" in an epistemological sense, and that is a revealing label: phenomenalism is not based on some arcane philosophical rejection of common sense. Phenomenalists can regard their views as essential *more realistic* than ontological realism by their faithfulness to our fundamental epistemological belief. That epistemological belief may thus be formulated as the principle (*principium*) of *Epistemological Realism*, that the real objects of knowledge are directly available for our inspection. The *coherence* theory of truth is more conformable with this viewpoint than with separability, in the sense that, to be true, knowledge merely need be made coherent or consistent with and among its various accessible elements, the phenomenal objects of perception and thought.

Modern philosophy has found for itself a world of trouble because epistemological realism runs afoul of the separability of substance; for if we take separability seriously, we feel compelled to conclude with Descartes that we *cannot* be directly or immediately acquainted with external objects. We can only be directly or immediately acquainted with our own perceptions, our own sensations, or our own states of mind, all of which depend on our own existence and so do not need to be mediated by whatever processes or relations bridge the ontological gap between subject and object. This all makes it sound as though we are

acquainted with the external world by *inference*, making an intellectual leap from perceptions, sensations, etc. to the external things themselves. Such an inference, however, does not withstand much examination, and the result is an incongruous and curious one. If we are naively acquainted with the world by inference, it is strange that such an inference should be so natural, powerful, and persuasive before reflection yet so unconvincing when examined. It is so powerful, indeed, that we are far less likely (with Descartes) to doubt the ontological belief and the reality of the objects than we are to doubt the epistemological belief and the connection between subject and object, even though scepticism about the epistemological belief might reasonably be expected to undercut any confidence we might have in the ontological belief. This is the paradox of the conflict between the beliefs: we allow the separability of substance to introduce doubt about the reliability of the knowledge whereby we were in the first place acquainted with external and separable objects. As we lose confidence in the reliability of our knowledge, we then lose confidence in the separate existence, which confidence in the first place created the scepticism about our knowledge. We are confused by our own confidence.

§6. Epistemological Priority and Intentionality

Kant allowed to each belief its due, and this is the real strength, insight, and wisdom of his theory: to the epistemological belief, direct acquaintance with phenomenal objects; to the ontological belief, the independence and separability of things in themselves. We can avoid the strange and unsatisfactory aspects of Kant's theory, resolve the Cartesian paradoxes of knowledge, and approach undecidability from a different direction, by reëxamining the *priorities* of the fundamental beliefs.

In Kant, as in Descartes, the ontological belief still has its mediaeval priority over the epistemological belief, and the meaning of that as well as the evidence of it is found clearly enough in the unknowable existence of the things in themselves. Despite the deserved reputations of both Descartes and Kant as having pushed epistemological questions to the front of philosophy, their results are still spoiled by their failure to make their revolutions thoroughgoing enough. They are still part of the transition from the primacy of metaphysics--ontological "first philosophy"--to the primacy of epistemology--Cartesian epistemological "first philosophy." If a way can be seen to it, the thing to try would seem to be to go all the way, attribute complete priority to the epistemological belief, and see if this improves the situation. The *relation* between subject and object would thus become the basic and unalterable given, to which the independence of objects must be subordinated--much as Schopenhauer considered subject and object to be mere "halves" of representation as such [Schopenhauer, *op. cit.*, p. 5.]. In this way the world, after a fashion, is turned inside out, a mere epiphenomenal relation becomes the foundation, and we do not allow our naive sense of our direct and immediate acquaintance with the objects of experience to be undercut by any subsequent thoughts we may have about the nature of the existence of those objects or their relationship to the subject.

A focus on the *relation* between subject and object, as itself the primary and fundamental given, should serve to bring to our attention the truly distinctive characteristic of our perceptions: their inherent duality. Such duality, called by Robert Paul Wolff the "double nature of representation" [Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press, Cambridge, 1963, p. 109.], means that the forms and sensible qualities that are the content of perception are taken by us to belong *both* to the external objects that are known *by means* of them *and* to our selves which are the ontological substrate for their

existence as the contents of perception. This should be stated rather differently than Wolff does:

Representations, viewed in one light, are merely the contents of our consciousness, the immediate objects of awareness. But at the same time they perform the function of referring beyond themselves to the objects which they purport to represent. [Ibid., p. 109.]

We should conclude instead that representations as such are *not* the immediate objects of awareness, in the ontologically unreformed way that Wolff has put it. We should take ourselves naively and commonsensically to be directly aware of the objects to which representations refer, eliminating a redundant multiplication of "objects" which does not occur in common sense or ordinary language. This has been noted by others. The duality consists in our realization, once we reflect on our acts of awareness, not that they happen to refer to external things, which is what we believed all along, but that they consist entirely of the contents of our consciousness--the realization of which Cartesian truth leaves nearly everyone rather surprised and puzzled, wondering how the relationship with the objects was possible in the first place. In the face of this, a favored move of 20th century philosophy, a move common to Wittgenstein, Ryle, and Rorty, is to wipe out the private internal realm of the Cartesian subject--and so of the sense of representations as representations--altogether. It nevertheless seems fair to me to say that the Cartesian dilemma, however paradoxical, is more squarely addressed to the human condition than that sort of reductionism.

The double nature of representations is conformable to the important notion of *intentionality*, as discussed by Brentano, Husserl, and others. For Husserl consciousness is "consciousness *of*" [Edmund Husserl, *Cartesian Meditations* translated by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, p. 33.]. The contents of consciousness are always referred to something else. Brentano says:

Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object. [Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, p. 88.]

The trouble with the phenomenological notion of intentionality is that, indeed, it is an attribute of *mental phenomena*, thereby firmly preserving the priority of the ontological belief in the independence of objects: the existence of the objects of my perception, although intended by them, still has a purely external and perhaps accidental connection to them. Phenomenology seems to avoid the difficulties involved in this by simply determining not to worry about them. Giving priority to the relation between subject and object, on the other hand, we should say that the existence of an *object* is just as subordinate to the relation as is the existence of the subject. The sensible contents of consciousness are *of* objects and so are perceived by us as attributes and qualities of those objects. The reds that I perceive are the reds of red things; and as such they are ontologically dependent on *them* and obtain their reality and existence from those substantially independent objects. Such is the notion of *realism* of objects and perceptual attributes. With our focus on the relation of our epistemological belief, we do not allow the realism of our perception to be compromised by the reflection that the reds that I perceive are phantasmata of my sense organs and so only exist because I exist, not because external things exist. Consciousness exists in so far as we exist, yet the cognitive content of consciousness exists in so far as its objects exist. As we are drawn naively to *realism*, so are we drawn by reflection and the realization of the dependence of our experience on our own existence to *phenomenalism*.

§7. Ontological Undecidability

The inevitable question then is: To which existence does the sensible content of perception *really* belong? Are the reds really attributes of independent external objects or are they really subjective percepts that, as mental contents, characterize my own existence? The antireductionist answer should be that, for veridical perception, we *cannot decide*. The content of the relation of perception between subject and object can be assigned by reflection *indifferently* to either object or subject. This is the result for *ontology* of our conceding priority to our *epistemological* belief: *ontological undecidability*. By this principle, which in effect does no more than couple the notion of epistemological priority with the double nature of representation, the dilemmas of Descartes and Kant can be resolved. Any violence it does is to our ontological belief: we feel compelled to assign the content of representation to either object or subject; it cannot belong to both and it cannot simply hover between them. But it does. For between them is the *relation*; and undecidability therefore carries out a form of Copernican Revolution, one in which the previously peripheral and dependent thing, the relation, is turned into what is central and foundational. What we then must do is just ask whether this, however paradoxical, makes *more* sense than the traditional difficulties created by the priority of the ontological belief.

The major traditional difficulty is that once the content of perception is conceded to the object or to the subject, this inevitably leads to the ontological subordination of subject to object or object to subject: to *materialism*, wherein the subject is an epiphenomenon of the object, or to *idealism*, wherein the object is an epiphenomenon of the subject. Each in their own way, these are very disturbing ontological positions--materialism because it substitutes an ultimate stuff that we cannot even inspect as such for the consciousness that is the whole of our experience of ourselves and the world; idealism because it seems to present us a bizarre and speculative choice between solipsism, a Berkeleian plurality of presumably immortal souls, or some sort of mystical metaconsciousness or Hegelian Absolute (an extrapolation of Kantian phenomenalism). These are all alternatives that truly seem as far or further from common sense than ontological undecidability. But with undecidability, we are not forced into a choice among them; and, conceding priority or ultimacy to neither subject nor object, we do not need to reduce one to an epiphenomenon of the other--even though we are still free to say that they must in some sense correspond to each other. It is no accident that similar benefits follow from Kant's transcendental idealism, in which empirical objects are in much the same way *real* and *phenomenal*--despite the confusing pull of a wish to say that noumenal objects are what are *really* real.

Materialism and idealism are good candidates for a Kantian ontological Antinomy, and this suggests the best formal argument for undecidability. If the basic ontological and epistemological beliefs above are equally basic, and if each taken by itself does logically result in ontological materialism or idealism, respectively, and if each of these conspicuously leaves out a fundamental and indispensable feature of human existence or common sense, then clearly the basic beliefs must be reconciled. That can be done in one of two ways: Hume's way, which involves a Skeptical suspension of judgment--"no matter, never mind"--and simply sets aside traditional notions of substance, etc.; and Kant's way, which combines the real and phenomenal in some novel fashion. Kant's clearly is the creative and ambitious approach and holds out the promise that even if it does not work perfectly, there may be some other way to reproduce its virtues, avoiding its faults. Just how that might work need not even be specified; but with ontological undecidability we now can make a specification, namely by ruling out Kant's double order of objects while preserving both the fundamental realistic sense of things in themselves and the epistemological realism of phenomenal experience.

The form of an Antinomy, as we shall see, is the most appropriate for an argument for undecidability. Behind materialism and idealism, behind realism and phenomenalism, there are the two fundamental beliefs of the separability of substance and epistemological realism. The argument should be based on those principles, and the ontological Antinomy consequently will take this form:

***Thesis*: That the real objects of experience are separate from us.**	***Antithesis*: That we are directly acquainted with the real objects of experience.**
Reductio ad absurdum: But, if they are separate from us, we can only be immediately acquainted with our own minds, not with external objects. Thus, we can only know about external objects inferentially, and these inferences, from effect to cause, are not logically compelling. Therefore, we cannot know, nor have sufficient reason to believe, that the real objects of experience are separate from us.	*Reductio ad absurdum*: But, our perceptions are actually only contents of our own minds, dependent on our own existence, not on the existence of anything external to us. Thus, if we rule out solipsism, we must make inferences from our mental contents to real external objects. Therefore, we are not directly acquainted with the real objects of experience.
Corollary: But, if what we know is not separate from us (as concluded), and we have real perceptual knowledge (non-scepticism), then we are directly acquainted with the real objects of experience (the *antithesis*).	*Corollary*: But, if we are not directly acquainted with the real objects of experience (as concluded), and they exist (non-solipsism), then the real objects of experience are separate from us (the *thesis*).

Each thesis, of course, fails through some overt or covert use of its antithesis. This is not strictly the form of a Kantian Antinomy, where the antithesis is simply the contradiction of the thesis and each thesis is internally consistent. But this is actually better for undecidability: it is more like the form of the Liar, in which each thesis is a *reductio ad absurdum* of itself that also implies the antithesis. An argument of this form thus promises to be the most elegant kind of argument for the purpose here, since, like the Liar, it is the proof of its own undecidability. In the sense that our fundamental ontological and epistemological beliefs underlie realism and phenomenalism, or materialism and idealism, the argument can in principle be extended to provide explicit Antinomies for those alternatives. The logical force of Kantian Antinomies, of course, was to establish transcendental idealism--that the contradiction can be avoided by confining knowledge to the phenomenal limits of a possible experience, ruling out transcendental realism (that we know things in themselves), while the paradox of the Antinomies arises from Reason itself and is real and necessary, ruling out empirical idealism (that reality is merely phenomenal). Similarly, the ontological Antinomy of undecidability has the force of ruling out both realism and phenomenalism as adequate, independent truths.

Just as we can give an Kantian Antinomy for ontological undecidability, so can we also give an axiomatic diagram as used by Leonard Nelson. Here we are given the basic choice between internal and external, with the added premise that there is *substantive existence*, i.e. we can understand the metaphysical substratum of existence (substances). Rejecting internal substance, the soul, we are driven to **Materialism**. Rejecting external substance, matter, we are driven to **Idealism**. Rejecting *both*, we are driven to **Positivism**, which denies metaphysics altogether, rendering the search for "substantive existence" as a pseudo-problem. These have been the great metaphysical alternatives of the last century or so, idealism (Hegel), materialism (Marxism), and positivism (Comte, Ayer). A fourth conclusion, however, is possible, which is to reject the choice between internal and external and deny that

substantive existence is either of them. This is rather stronger than what, for the moment, we will consider in relation to **Undecidability**, though it is the ultimate resolution of the dilemma. We are left with a kind of phenomenological suspension of judgment because we don't have the metaphysical categories here for what the "third thing" would be that is neither internal nor external. Here we must consider first that is not so much **neither** internal nor external but **both** that we are stuck with.

§8. The Two Perspectives of Undecidable Ontology

Each with equal dignity, subject and object form the basis for us, thanks to undecidability, for two equal and interchangeable but radically and wholly different *perspectives* on the world: the *external*, which essentially treats all things as objects and ignores (or reduces to an epiphenomenon) the subject, and the *internal*, which treats the whole of experience and objective reality as, at least initially, a content, as representation, of the subject. These two perspectives can serve to define the fundamental difference between science and philosophy, much as Rorty believes has actually been the case in modern philosophy. Science takes an external perspective. The view is that of a disembodied observer to whom any real subject, in so far as it is physically present anywhere, is merely one object among many. The relation of knowledge or perception is an external one to be handled in terms of the causal relation holding between objects and the sensory organs and neurophysiological information processing systems of biological organisms--all of which is a matter for psychology and of no concern or consequence for the discoveries of any other sciences. Such an external perspective can easily be adopted into epistemology and given a philosophic form, as in a self-professedly "externalist" theory like that of D.M. Armstrong [cf. D.M. Armstrong, *ibid*., p. 157.]. Such theories, together with the practice of science, are unobjectionable on their own terms. They are not, however, a response to the Cartesian problem of knowledge and belong more to philosophy of science, or to a kind of philosophy that regards scientific knowledge as the paradigm of all knowledge, than to a traditional and independent discipline of philosophy that is going to be able to give more than reductionistic answers in areas like metaphysics and value theory.

When philosophy begins with the internal perspective, it is immediately faced with the Cartesian problem of knowledge and with the reality of the human condition in so far as our existence is embodied in the frail and transient form of individual consciousness. With undecidability, however, it cannot be argued, as Descartes does, that we know the internal *better* than the external (they are equal) or that representations as such are foundational for an *inferred* knowledge of the external world. These errors have been avoided; and now the internal perspective, indeed, means simply to balance the internal and external as the external approach of science, or of behavioristic systems, cannot. An orientation in terms of the two perspectives on reality is, curiously, the basis for the categorization of psychological types by C.G. Jung:

...in one case an outward movement of interest towards the object, and in the other a movement of interest away from the object to the subject and his own psychological processes....

But in general one could say that the introverted standpoint is one which sets the ego and the subjective psychological process above the object and the objective process, or at any rate seeks to hold its ground against the object. [C.G. Jung, *Psychological Types* (*Collected Works* Volume 6), Bollingen Series XX, Princeton University Press, Princeton, pp. 4-5.]

With ontological undecidability we have halted, at least for theoretical purposes, any movement towards the subject or towards the object that does not pay the other its due, which is the kind of credit that Jung gave to Kant himself. Holding its ground against the object, philosophy no longer need worry about becoming "scientific" or about distinguishing itself from science by its method or by some object (e.g. language, meaning) that has not entirely become subject to science; for it can in a sense consider *the very same objects* as science, or the very same contents of representation, only with the radical difference that these are not taken to be external and physical things but are instead considered from the virtual solipsism of the individual subject. That solipsism is no longer an enemy to be avoided, refuted, or ignored; it is simply that which gives us our own individual consciousness as the absolutely unique and unparalleled thing that, for us, it is--the window on objective existence that at the same time is the whole of our own existence as subjects, individuals, persons, and, indeed, *beings* at all. This privacy, individuality, and personality is something that an anti-Cartesian behaviorism, whether inspired by linguistic philosophy, deconstruction, or experimental psychology, is at pains to erase--thereby cutting off cognition from the most important truths of our existence, the truths of being and value that are the most starkly illuminated and motivated by the privacy, individuality, absoluteness, and utter internality of our own deaths: for only in death is the existence of the Cartesian subject *actually* erased.

§9. Hallucination and Truth

It was noted above that the existence of hallucinations is an important datum for the manner in which we conceive of the relation between real and phenomenal. But we are still left without clear criteria to distinguish between veridical perception and hallucinatory perception. How do we know when there is and when there is not a real object? This weakness on the objective side of perception indicates that the relation between subject and object is not one that, even with undecidability, is ontologically symmetrical. The difficulties that have always resulted from this asymmetry merit our most serious consideration. For instance, Richard Fumerton believes that "an argument from the possibility of hallucination" proves that naive realism is wrong, meaning that, "we are never directly acquainted with the fact that a physical object exists..." [Richard A. Fumerton, *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1985, p. 85.]. Otherwise, Fumerton's argument turns on the same point as the argument given above, that a cause is only sufficient to its effect, that we conceive of perceptions as caused, and so that an evidently veridical perception can conceivably be caused by something other than the objects it seems to represent. In our experience we are, perhaps, directly acquainted with the facts concerning our mental states, but the possibility that experiences are hallucinations proves that we cannot be directly acquainted with the facts concerning physical objects that, beyond our reckoning, may or may not be causes of our experiences.

The problem with this kind of argument is that it proves too much. Taken with sufficient seriousness, it is an argument against the possibility of knowledge in general, not just against naive realism--a throwback to before Kant and to the most perplexing aspect of pure Cartesianism. Fumerton cannot recover from the wider implications of such an argument, and his own honest conclusions are that scepticism is difficult to refute, that he doesn't see how we can do so, and that perhaps a philosopher shouldn't adopt some sort of program to refute scepticism--philosophy just can't provide the sort of justification of belief that we would like [Ibid., pp. 24-32, 193-4.]. The weakness of such conclusions is not surprising: in denying realism, Fumerton demands inferential justifications for ordinary empirical beliefs, and once launched upon that sea, there is little hope of a shore being reached without the surreptitious introduction of some ground of justification unrecognized by the procedure of daily cognition.

Kant's substitute realism in the form of an empirical realism of phenomenal objects was not so much a substitute as one side of the truth. Real objects *are* phenomenal, as we ordinarily treat them; and the things that appear are, most of the time, real. That is just the point.

In combining phenomenalism and realism, both Kant and ontological undecidability also combine the theories of truth as correspondence and as coherence--a move conformable to the Friesian theory of truth advocated by Leonard Nelson [Leonard Nelson, "The Critical Method and the Relation of Psychology to Philosophy," *Socratic Method and Critical Philosophy*, Dover Publications, New York, 1965, p. 117.]. In the face of a radical possibility of hallucinations, the general coherence of our experience is our only practical and theoretical recourse. The sole *practical* recourse in the privacy of the subject, coherence is theoretically *justified* if the real and external objects to which truth corresponds are also undecidably phenomenal and internal. Fumerton, in order to disarm himself, in spite of himself, against scepticism, must ignore the phenomenal immanence of physical things and embrace the bizarre notion that common sense is persuaded of the existence of physical objects, in general and in particular, by inferences that cannot stand up to the most half-hearted critique. What the argument from the possibility of hallucinations gets us is a dream of insanity--where we cannot rely on the plain meaning of the coherence of our ordinary experience. Thus undecidability finds itself in the always happy situation of having its cake and eating it too, adopting common sense notions of correspondence and externality while at the same time being able to draw on phenomenal coherence in order to avoid the nastiest enigmas of Cartesian epistemology. And again, this does no more than reproduce the virtues of Kant's transcendental idealism.

§10. Conclusion

The principle of ontological undecidability does embody a peculiar link between reality and knowledge similar to that noted in quantum mechanics above. We understand real objects in their own terms as independent and separable substances; yet real objects are *also* the phenomenal objects that are present in perception, and these have an essential epistemological dependence on the subject. We are free to ask whether this is a peculiarity of our knowledge, that we can't help but conceive of objects except as objects-for-a-subject, since it is impossible for us to have knowledge outside of our subjective viewpoint, or whether it reflects something essential about reality, that consciousness and subjectivity are things that are just as fundamental ontologically as is the external, physical, and objective. Is undecidability merely a limitation on our knowledge? Or does it reflect, as it is reasonable to ask about quantum uncertainty, some basic truth in which there is no indecision and no uncertainty?

Such questions are what remain to ontological undecidability of Kant's questions about things in themselves. As with Kant, this empirical realism of undecidability does not establish phenomenal objects, or individual minds, as absolute existents. Their reality is relative to each other, even while the substantial separability of phenomenal objects requires a realism that prevents the theory from drifting into a *mere* phenomenalism, with a ghostly order of noumenal objects in the background. Instead, undecidability leaves us with an ontological uncertainty based on our alternative perspectives on the world. To the *external* perspective it is obvious that human beings, although interesting specimens, are not essential to the continuity of existence--they, their works, their knowledge, even their planet could pass away and be erased and the universe would be affected no more than as by a grain of sand vanishing from a beach. Such is the vengeance of the separability of substance. To the *internal* perspective the entire universe depends on a fragile awareness that is not indifferent

either to the universe, itself, or to other conscious beings. Before the age of science all humans liked to think that they were as important in the universe as the universe was in them. Since then we have gone to the opposite extreme, to a possible sense of hopelessness and absurdity as our existence becomes ever more infinitesimal in relation to the vastness of space and time that we have discovered. The real question, however, is not what human existence means to the universe but what the existence of consciousness and subjectivity means to the universe. With ontological undecidability this becomes an open question. It may well be that the human condition, or the condition of conscious being, is *not to know* whether conscious existence is of some ultimate significance or not--whether minds have some connection to an ontologically absolute existence. It is not unreasonable to hope that they do; but it is unreasonable not to be sobered by the alternative. This is the philosophic equivalent of, as it has been called, the silence of God. And this is what properly remains of the inner mystery of the world that Kant represented by his doctrine of the cognitive transcendence of things in themselves. Instead of the mystery of noumena, however, we have the mystery of ourselves, and of the death that will overtake our consciousness: bringing home to us the "question of existence" in its most compelling Existential form.

Metaphysics

Home Page

Copyright (c) 1996, 1999, 2000 Kelley L. Ross, Ph.D. All Rights Reserved